

RELEVANZ UND QUALITÄT DER THEOLOGIE – EINE SOZIALETHISCHE PERSPEKTIVE

Hans-Joachim Höhn (Köln)

Legitimationskrisen der Theologie sind ein periodisch auftretendes Phänomen. Gleichwohl verschieben sich jeweils die Akzente. Waren die Auseinandersetzungen in den 1970er Jahren vorwiegend ideologiekritisch und wissenschaftstheoretisch bestimmt und stellten ihren Status als akademische Disziplin in Frage,¹ so sind seit den 1990er Jahren die Herausforderungen nur vordergründig wissenschaftsorganisatorisch und -politisch definiert. In Wahrheit geht es um die Ökonomisierung des gesellschaftlichen Lebens, die im Bildungsbereich angesichts leerer Staatskassen dazu führt, dass sich nur Fächer, die auf entsprechend starke gesellschaftliche Nachfrage stoßen (d.h. von unmittelbarer Relevanz für die sozialen Teilsysteme Wirtschaft, Technik, Medien sind), keine Sorgen um ihren Verbleib und ihre Ausstattung an staatlichen Universitäten machen müssen.² Nur solche Fächer „rechnen sich“ für die öffentliche Hand, deren Beitrag für die Erhöhung der Wettbewerbsfähigkeit einer Volkswirtschaft unstrittig ist.³ Dagegen haben die traditionellen Kultur- und Geisteswissenschaften erhebli-

- 1 Vgl. vor diesem Hintergrund etwa W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt 1973.
- 2 Vgl. in diesem Kontext G. Kraus (Hg.), *Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft*. Frankfurt 1998; K. Gabriel/J. Horstmann/N. Mette (Hg.), *Zukunftsfähigkeit der Theologie*. Paderborn 1999; J. Reikerstorfer (Hg.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie*, Münster 1999; M. Lehner (Hg.), *Mauerblümchen Theologie. Zur Rolle der Theologie im Wissenschaftsbetrieb*. Wien 2000; W. Weirer/R. Esterbauer (Hg.), *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*. Graz 2000; R. Langthaler (Hg.), *Theologie als Wissenschaft*. Frankfurt 2000; R. Bucher (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft*. Graz 2001.
- 3 Wie kurzsichtig eine solche Einstellung ist und unversehens ein „kleines“ Fach Aktualität und Relevanz gewinnen kann, zeigte sich nach den Terroranschlägen auf New York am 11. September 2001, als plötzlich die Islamwissenschaft als Informationspool für politisches Krisenhandeln angesichts der Notwendigkeit interkultureller bzw. interreligiöser Verständigung entdeckt wurde.

che Mühe, im Zeitalter der ökonomisch-technischen Globalisierung ihre Bedeutung für die Sicherung von Wirtschaftsstandorten oder ihre Anschlussfähigkeit für die Belange der Wissens- und Informationsgesellschaft zu verdeutlichen.

Für die Behebung von Legitimationsdefiziten ist es am aussichtsreichsten, über den Aufweis der Fragwürdigkeit des Unbestrittenen den Streitwert der eigenen Sache zu erweisen: Man zeigt, dass, je moderner die moderne Welt wird, die eigene, vermeintlich „unmodern“ gewordene Disziplin keineswegs um so überflüssiger und verzichtbarer geworden ist, sondern als unverzichtbar für die Bewältigung modernisierungsbedingter Probleme erscheint.⁴ Auch der Theologie steht diese Möglichkeit offen. Wenn sie davon Gebrauch macht, verweist sie meist auf ihr Potenzial, für die gesellschaftlichen Diskussionen um Grundlagen und Richtung des Wandels im sozialen Wandel ethische Orientierungsleistungen bereitstellen zu können. Genau dieser Umstand ist auch konstitutiv gewesen für die Ausdifferenzierung der Teildisziplin „Christliche Sozialethik“ und dient seitdem als Legitimationskriterium ebenso für kirchliche Sozialenzykliken, Denkschriften und Memoranden wie für theorieorientierte Abhandlungen aus dem akademischen Bereich.

Für die Leitfrage „Was ist gute Theologie?“ scheint damit die Richtung ihrer Beantwortung klar zu sein. Wenn man unterstellt, dass das Attribut „gut“ grundsätzlich für die Bestimmung einer Tauglichkeit steht (x ist gut für y)⁵, dann ergibt sich die Qualität einer Theologie aus ihrer Eignung für das Hervorbringen gesellschaftlich belangvoller Orientierungsleistungen. Auf diese Weise wird die Qualität der Theologie mit der Realisierung eines Zwecks und dem daraus resultierenden Nutzen verbunden (x ist gut, wenn es den Zweck, für den x da ist, bestmöglich realisiert). Der Begriff des Zwecks ist jedoch nie unabhängig von Erwartungen und Interessen der beteiligten Akteure zu bestimmen (x ist gut, wenn es die Anforderungen erfüllt, die hinsichtlich seiner Tauglichkeit für das Realisieren eines Zweckes gestellt werden).

Im Falle der Sozialethik sind nicht nur Erwartungen hinsichtlich ihrer

4 Vgl. O. Marquard, „Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaft“, in: ders., *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart 1986, 98-116.

5 Bei *Plato* (vgl. u.a. Rep. I, 353b 2- d 1, d 9-e 9) begegnet diese Auffassung in der Denkfigur, dass sich das „Gutsein“ von etwas an dem spezifischen „Ergon“ erkennen lässt, das die Gegenstände einer bestimmten Klasse auf spezifische Weise hervorbringen: Schneiden ist das Ergon eines Messers, das Zeit-Anzeigen das Ergon einer Uhr. „Gut“ ist ein Messer dann, wenn man mit ihm auf vortreffliche Weise schneiden kann; „gut“ ist eine Uhr dann, wenn sie auf präzise Weise die Zeit anzeigt. Wenn man weiß, was das Ergon eines X ist, dann weiß man auch, was ein „gutes“ X ist. Zum Ganzen vgl. auch P. Stemmer, „Gutsein“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997) 66-92.

Praxisrelevanz, sondern vor allem auch Ansprüche an die Plausibilität und heuristische Kraft ihrer Theorieproduktion zu berücksichtigen. Verortet im Spannungsfeld von Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche kommen jedoch weitere Interessen und Zielsetzungen ins Spiel, denen sie ebenfalls entsprechen soll: Gesellschaftliche Akzeptanz und Resonanz findet die Kirche in ihrem heutigen säkularen Umfeld vor allem dort, wo sie Partei ergreift für Menschen, die der helfenden Begleitung in Lebenskrisen bedürfen und Anwälte ihrer elementaren Interessen und Rechte brauchen. In vielen Fällen handelt es sich hierbei um Problemlagen, die lebensweltlich manifest werden, aber zugleich sozio-strukturelle Ursachen haben (z.B. Arbeitslosigkeit).⁶ Insofern das Christentum dadurch politisch ist, dass es nicht christlich wäre, bliebe es unberührt von gesellschaftlichen Schieflagen und Pathologien, die aus technisch-wissenschaftlichen und ökonomischen Modernisierungsprozessen resultieren, hängt die theologische Identität einer christlichen Sozialethik als Handlungstheorie christlicher Zeitgenossenschaft daran, dass sie Antworten geben kann auf die Frage: Welche gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen hat christliches Handeln, wenn es auf evangeliumsgemäße Weise sach- und zeitgemäß ist?

Zur Wahrnehmung christlicher Zeitgenossenschaft, die nicht gesellschaftlich folgenlos bleiben will, muss nicht nur das situativ-diakonische Engagement gehören, sondern auch die Beteiligung an der Ermittlung jener Bedingungen, die eine Gesellschaftsordnung zu erfüllen hat, damit sie strukturell Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit ermöglicht. Dies ist ohne die „Anstrengung des Begriffs“, ohne methodisch reflektierte Vergewisserung des Herangehens an alte und neue soziale Fragen und ohne das Bemühen um die Schärfung des theologischen Profils nicht zu leisten. Die folgenden Überlegungen beschreiben zunächst in programmatischer Absicht ein Anforderungsprofil für heutige sozialetische Reflexion (1). Ihr Ziel ist nicht, die übrigen Mitglieder dieser Zunft auf diesen Katalog von Kriterien und Postulaten zu verpflichten. Es geht primär um den Ausweis von Ansprüchen zur Qualitätssicherung, denen sich der Autor zunächst selbst stellt. Wo ihm die Erfüllung dieser Ansprüche gelungen scheint, wird dies in den Anmerkungen mit dem Verweis auf entsprechende Veröffentlichungen signalisiert. Wo dies seinen Kolleginnen und Kollegen noch besser gelungen ist, wird ebenfalls mit dem Hinweis auf wichtige Publikationen dokumentiert. Eine Liste „schlechter“ Sozialethik, die wissenschaftlichen Anforderungen nicht entspricht, wird man vergeblich suchen. Stattdessen werden in selbst- und „disziplinarkritischer“ Absicht einige Themenfelder vorgestellt, die noch weithin unbewältigte Herausforderungen

6 Vgl. M. Heimbach-Steins, *Einnischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*. Ostfildern 2001.

für eine sozialetische Theorie bzw. eine theologische Hermeneutik des Sozialen bereithalten (2). Abschließend wird an religionssoziologische und fundamentaltheologische Zuständigkeiten einer Sozialethik erinnert, die mehr im Sinn hat als eine bloß moralisierende Vergegenwärtigung des christlichen Glaubens (3). Gute Theologie muss zwar die Frage nach dem Guten stellen. Gute Antworten lassen sich aber auch auf dem Weg der Aufklärung und Kritik und nicht bloß allein in der Formulierung neuer Sollensansprüche finden.

1. Christliche Sozialethik als „interdisziplinäre Disziplin“

Die kompetente Erfüllung jener spezifisch wissenschaftlichen Relevanz- und Qualitätsanforderungen, denen eine Christliche Sozialethik bei der Bewältigung ihrer theologisch begründeten Aufgabe ausgesetzt wird, ist nur über ein interdisziplinäres Layout möglich. Christliche Sozialethik muss Bezug nehmen auf die Ergebnisse empirisch-historischer Sozialforschung, auf die philosophischen Diskurse zur Begründung ethischer Normen sowie auf die Vermittlung ihrer Prinzipien und Postulate mit den spezifischen Handlungslogiken der funktionalen Teilsysteme moderner Gesellschaften.⁷ Erst in der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen soziologischen, philosophischen und ökonomischen (bzw. technischen oder politischen) *status quaestionis* kommt sie zu eigenen Aussagen. Ohne diesen beträchtlichen Aufwand ist eine begleitende Reflexion der zeitgemäßen Übersetzung des Glaubens in die soziale Lebenswelt kaum möglich, wie auch einer sachgemäßen theologischen Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse die analytische Schärfe fehlen würde. Eine sich allein auf die prophetischen Traditionen der Bibel stützende Gesellschaftskritik droht zum bloßen Alarmismus oder zur kulturpessimistischen Weltverdrossenheit zu führen.

Eine Christliche Sozialethik darf gesellschaftliche Entwicklungen gleichwohl nicht bloß in ihrem Ablauf protokollieren, sondern hat diese Forschungen unter dem Aspekt der ethischen Vernunft durchzuführen, d.h. zu den Erkenntnissen der empirischen und historischen Sozialforschung unter Angabe allgemein einsichtiger Moralprinzipien wertend, kritisierend und handlungsstimulierend Stellung zu nehmen. Angezeigt ist daher die Auseinandersetzung mit den „Begründungsdiskursen“ der zeitgenössischen Moralphilosophie, um Regeln und Kriterien der Normenbegründung bzw. Willensbildung und Urteilsfindung zu ermitteln, die auch in weltanschaulich pluralen Gesellschaften Konsensbildungen in ethischen Fragen ermöglichen. Eine Christliche Sozialethik kann nicht mehr davon ausgehen, dass

7 Vgl. H.J. Höhn (Hg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.

gesellschaftliche Integrations- und Koordinationsleistungen auf der Basis von religiös-metaphysischen Weltbildern gelingen können. Sie ist damit jedoch nicht vor die Alternative gestellt, in der Verwaltung einer religiösen Sondermoral zu verkümmern oder sich mit einem ethischen Relativismus abzufinden. Ihr bleibt durchaus die Möglichkeit, ihre Postulate und Prinzipien vor die Instanz der diskursiven Vernunft zu bringen, vor der auch unter den wertpluralistischen und rationalitätsskeptischen Bedingungen der Moderne über die allgemeine Zustimmungsfähigkeit moralischer Orientierungen produktiv zu streiten ist.⁸

Dringlich ist ebenso die Auseinandersetzung mit den „Anwendungsdiskursen“ struktur- und institutionenethisch orientierter Ethikentwürfe, deren Zentralthema die Frage nach der gesellschaftlichen Implementierung moralischer Normen ist. Schließlich ist zu sondieren, wie es um die lebensweltlichen Ressourcen und Resonanzräume des sozialen Engagements von Christen bestellt ist bzw. welche Akteure, Gruppierungen, Initiativen, Verbände als Subjekt gesellschaftsverändernder, wertorientierter sozialer Interaktion in Frage kommen. Zusammenfassend lassen sich folgende Reflexionsstufen einer wissenschaftlich anspruchsvollen und interdisziplinär angelegten Sozialethik bestimmen:

- (1) Aufweis der Relevanz moralischer Praxis für die Bewältigung von Fragen, die Ökonomie, Politik, Technik und Medien hervorbringen, aber mit eigenen Mitteln nicht lösen können (Bestimmung der Nötigkeitsbedingungen von „Moral“);
- (2) Nachweis der Rechtfertigungs- und allgemeinen Zustimmungsfähigkeit der Inhalte und Folgen moralischer Praxis (Erfüllung der rationalen Plausibilitäts- und Gültigkeitsbedingungen von „Moral“);
- (3) Identifizierung der empirischen Geltungsbedingungen moralischer Normen sowie der Akteure ethisch-sozialer Initiativen (Nachweis der Operationalisierbarkeit von „Moral“).

Ein sozialetischer Entwurf, der sich auf diesen Reflexionsstufen bewegt, erfüllt auf den ersten Blick alle Anforderungen akademischer Qualitätssicherung. Bei näherem Hinsehen ergeben sich jedoch kritische Rückfragen an das interdisziplinäre Layout dieses Konzeptes. Hier nimmt sich das theologische Moment dieser Interdisziplinarität offenkundig sehr gering aus. Es entsteht der Eindruck, dass die Christliche Sozialethik – nach einem

8 Vgl. H.J. Höhn, „Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der christlichen Sozialethik“, in: A. Rauscher (Hg.), *Christliche Soziallehre heute*. Köln 1999, 49-91.

Diktum Niklas Luhmanns über die Theologie im Allgemeinen – mehr nimmt, als sie gibt. Wenn sie vornehmlich als Abnehmerin von Theorien, Methoden und Begriffen auftritt, wird sie für die übrigen Wissenschaften nur bedingt interessant. Ein Austausch zum allseitigen Vorteil liegt erst dort vor, wo alle Beteiligten etwas produktiv einbringen, das für alle belangvoll erscheint. Die Christliche Sozialethik gerät jedoch in einige Verlegenheit, wenn sie nach einem Beitrag gefragt wird, der den Erkenntnisstand anderer Disziplinen vermehrt. Bei der Teilnahme an ökologisch-ethischen Debatten sind Theologen zwar zunächst willkommen. „Sie stehen nicht unter Motiv- oder Interessenverdacht, bieten argumentative Kompetenz und sind unbestreitbar guten Willens.“⁹ Doch fällt manchem Vertreter anderer Disziplinen auf: „Ihre Beiträge zur ökologischen Diskussion bleiben gleichwohl mehr als dürftig. Weithin wiederholen sie nur, was ohnehin gedacht und gemeint wird ohne spezifisch religiösen Bezug. (...) Man liest, daß Technik, Wissenschaft und ökonomische Verhältnisse nicht selbst zum allein dominierenden Herrschaftsträger ... werden sollen. Wer so formuliert, kann es ebensogut auch bleiben lassen. Es reicht nicht. Und es hilft nichts, wenn man solche Aussagen dann nochmals theologisch reformuliert und sie auf Gott bezieht.“¹⁰

Verwundern muss diese Kritik niemanden: Bei der Rekonstruktion eines Verfahrens zur Rechtfertigung allgemein geltungsfähiger moralischer Normen gibt es keine Alternative zur praktischen Vernunft und deren Autonomie (und für die Aufgabe einer Letztbegründung von Moral überhaupt dürfte für geraume Zeit kein Weg an einer Diskurstheorie der praktischen Vernunft vorbeiführen)¹¹. Bei der Ermittlung der sozio-kulturellen Bedingungen und Folgen sozialen Handelns gibt es ebenso wenig eine Alternative zum Ansatz empirischer Sozialforschung.¹² Und hinsichtlich einer effizienten Umsetzung moralischer Zielvorstellungen ist die Logik der Ökonomik¹³ dem überkommenen Repertoire einer sich um Praxisrelevanz mühenden Sozialethik deutlich überlegen, die sich entweder appellativ-paränetisch an das soziale Gewissen (von Menschen guten Willens) richtet

9 N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*. Opladen 1986, 183. Vgl. hierzu als Dementi H.J. Höhn, *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven*. Paderborn/München/Wien/Zürich 2001.

10 Ebd., 183 f.

11 Vgl. W. Lesch/A. Bondolfi (Hg.), *Theologische Ethik im Diskurs*. Tübingen/Basel 1995.

12 Vgl. P. Rottländer, „Ethik und empirische Sozialforschung“, in: H.-J. Höhn (Hg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, a.a.O., 89-104.

13 Vgl. etwa K. Homann/A. Suchanek, *Ökonomik*. Tübingen 2000; A. Suchanek, *Normative Umweltökonomik*. Tübingen 2000; ders., *Ökonomische Ethik*. Tübingen 2001.

oder auf den zwanglosen Zwang triftiger rationaler Argumente (und den Willen zur Vernunft) setzt .

Interdisziplinäre Arbeit lebt davon, dass sich verschiedene Disziplinen mit ihrem jeweils eigenen Methoden- und Begriffsrepertoire gegenseitig herausfordern und in ihren Theorieformaten voranbringen.¹⁴ Originäre theologisch-ethische Orientierungsleistungen scheinen jedoch auf den skizzierten Reflexionsstufen nicht zu begegnen. Das „spezifisch Christliche“ einer dort operierenden Sozialethik beschränkt sich allenfalls darauf, die Inhalte eines christlichen Ethos, das sich lebensweltlich vielleicht von anderen sozio-kulturellen Milieus unterscheidet, dem Test auf ihre Universalisierbarkeit und Anschlussfähigkeit an die funktionalen Erfordernisse technischen, ökonomischen und politischen Handelns auszusetzen. Sind diese Bemühungen erfolgreich, besteht ihr Ertrag immerhin darin, das Christentum sowohl gegenüber seinen Verächtern als auch seinen Verfechtern von dem Verdacht zu befreien, es stelle nichts anderes als einen weltanschaulichen Tendenzbetrieb dar, der eine Minderheitenmoral vertritt.¹⁵

2. *Christliche Sozialethik als politische Hermeneutik des Christentums und als theologische Hermeneutik des Sozialen*

Christliche Sozialethik zeichnet sich erst dann als ein gesellschaftlich relevantes Unternehmen aus, wenn sie „ad extra“ darlegen kann, welche Relevanz einem theologischen Denkhorizont mit einer originär christlichen Lebenspraxis für die ethischen Suchbewegungen der Gegenwart zukommt. Eine solche Anstrengung ist auch „ad intra“ unumgänglich, wenn christliches Lebenswissen seine Verankerung in der sozialen Lebenswelt und seine intellektuell-kulturelle Plausibilität behalten soll. Dies impliziert, dass bei der notwendigen Inkulturation des Evangeliums in die technisch-industrielle Zivilisation der Moderne zugleich eine politisch-gesellschaftliche Hermeneutik des Christentums entwickelt wird.

Leider hat sich die Christliche Sozialethik in den letzten Jahrzehnten von dieser (fundamentaltheologischen) Aufgabe weitgehend dispensiert. Während die Politische Theologie (J. B. Metz) und die Theologie der Befreiung eine den Zeichen der Zeit entsprechende systematisch-theologische Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und Gesellschaft vollzogen haben, wurde in der Christlichen Sozialethik diese Chance vergeben. Statt-

14 Vgl. A. Holderegger/J.-P. Wils (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*. Freiburg 2001.

15 Vgl. hierzu auch die Problemanzeige von G. Kruij, „Sprengkraft gelebter Hoffnung. Wieviel religiöses Profil braucht die Christliche Sozialethik?“, in: *HK* 56 (2002) 197-202.

dessen konzentrierte man sich bis in die 1990er Jahre auf die alten „claims“ vor allem der Wirtschaftsethik und wetteiferte mit den Vertretern der Wirtschaftswissenschaften um ökonomischen Sachverstand und um Sitz und Stimme in den Beratergremien der Verbände und Parteien. Christliche Sozialethik agierte weithin als „Double“ ihrer sozialwissenschaftlichen Bezugsdisziplinen. Zwar resultierte diese Praxis aus dem zweifellos notwendigen Bemühen, sich gegenüber diesen Disziplinen auf deren eigenem Feld als dialog- und konkurrenzfähig zu erweisen. Aber es blieb diffus, worin die originär theologisch-ethischen Orientierungsleistungen bestanden. Zudem ergaben sich psychologische Gesprächsbarrieren: Welcher Ökonom nimmt einem Theologen den Anspruch ab, ein zumindest ebenso guter Ökonom zu sein? Aber nicht nur die Handelsbilanz zwischen Theorieimport und –export blieb unausgeglichen. Bei dem Versuch, anderen Disziplinen auf ihrem eigenen Feld mit ihrem eigenen Begriffs- und Methodeninstrumentar Paroli bieten zu wollen, wurde gerade nicht bestimmbar, worin die „Modemitätskompatibilität“ und zugleich die „Säkularisierungsresistenz“ des Christentums besteht.

Sozialethisch relevant und theologisch ergiebig ist diese Bestimmung erst dann, wenn jene Fragen aufgegriffen und an die säkularen Zeitgenossen gerichtet werden, welche Ökonomie, Technik und Politik transzendieren und zugleich an die ökonomischen, technischen und politischen Grundlagen menschlichen Miteinanders rühren: die Frage nach dem Nicht-Ökonomischen der Ökonomie, dem Nicht-Technischen der Technik und dem Nicht-Politischen der Politik, zu dem Wissenschaft, Technik und Politik um ihrer eigenen Rationalität und Humanität willen ein vernunftgemäßes Verhältnis unterhalten müssen. Dies zu demonstrieren ist eine sowohl ethisch-theologisch als auch politisch-praktisch drängende Aufgabe. Nicht nur der moderne Staat ist auf Voraussetzungen angewiesen, die er selbst nicht schaffen und sichern kann,¹⁶ auch für die technisch-instrumentelle und ökonomische Vernunft gilt, dass sie verwiesen ist auf jenes „prä- und metareflexive Andere“ der Vernunft, an dem sie um ihrer eigenen Vernünftigkeit willen interessiert sein muss und das über die ethischen Impulse und Implikationen des christlichen Glaubens erschlossen werden kann.¹⁷ Das Konzept eines guten Lebens erschöpft sich nicht in den Kategorien der Nutzenmaximierung, der Zweck/Mittel-Optimierung und der sozialen Sicherheit. Die religiöse Spra-

16 Vgl. E.-W. Böckenförde, „Fundamente der Freiheit“, in: E. Teufel (Hg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* Frankfurt 1996, 89-99.

17 Vgl. H.-J. Höhn, „Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer Christlichen Sozialethik“, in: Th. Hausmanning (Hg.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*. Paderborn 1993, 91-110.

che mit der Rede von Sinn und Trost, von Schuld und Vergebung, von Ver-söhnung und Erlösung verweist auf Ressourcen der Humanität, denen sich die säkulare Vernunft nicht verschließen sollte.

Über die Bestimmung des ökonomisch Unverrechenbaren,¹⁸ technisch Unableitbaren¹⁹ und politischen Unverfügbaren²⁰ ergibt sich auch eine Möglichkeit, das Identität/Relevanz-Dilemma der Christlichen Sozialethik zu vermeiden: Je mehr sie sich in einer von hochgradiger weltanschaulicher Pluralität geprägten Gesellschaft um interdisziplinäre Anschlussfähigkeit und soziale Relevanz bzw. um die Verallgemeinerungsfähigkeit ihrer normativen Überlegungen bemüht, um so weniger kann offensichtlich der genuin religiöse Entstehungshintergrund und Entdeckungszusammenhang dieser Einsichten in seiner Partikularität als allgemein einsichtige Rechtfertigungsbasis behauptet werden. Der liberale Staat mutet den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache zu übersetzen, „bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.“²¹ Je mehr sie umgekehrt ihre Identität in spezifisch religiösen Denk- und Sprachmustern zu wahren suchen, um so größer sind die Plausibilitäts- und Akzeptanzprobleme dieser Moralvorstellungen in einer säkularen Gesellschaft. Wo sich der christliche Glaube dagegen als das vernunftgemäße Andere der ökonomischen, technischen und politischen Vernunft erweist, ist er universalisierbar und modernitätskompatibel hinsichtlich seiner Vernunftgemäßheit. Wenn er jene prä- und meta-rationalen Bedingungen und Gehalte rationalen Vernunftgebrauchs thematisiert, die mit den Mitteln der Vernunft nicht abgeleitet oder gesichert werden können, aber für den vernunftgemäßen Gebrauch der Vernunft unabdingbar sind, ist der christliche Glaube ganz bei „seiner“ Sache, vergewissert sich dabei seiner Identität und Säkularisierungsresistenz, die ihn gerade ethisch relevant macht.²²

Eine weitere Möglichkeit, Identität und Relevanz der Theologie im Kontext des Sozialen zu erweisen, besteht darin, dass sie dem Projekt einer

18 Vgl. ders., H.-J. Höhn, „Markt ohne Grenzen? Thesen zum Profil christlicher Wirtschaftsethik“, in: U. Nothelle-Wildfeuer/N. Glatzel (Hg.), *Christliche Sozialethik im Dialog*. Graftschaff 2000, 417-433.

19 Vgl. ders., H.-J. Höhn, „Technikethik als Risikoethik. Ansätze einer sozial-ethischen Risikobeurteilung“, in: *JCSW* 37 (1996) 29-50.

20 Vgl. H.-J. Höhn., *Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1990.

21 J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Frankfurt 2001, 21.

22 Vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, „Dezentrierte Vernunft. Fundamentelethische Konsequenzen der aktuellen Rationalitätskritik“, in: A. Holderegger (Hg.), *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*. Freiburg/Br. 1996, 74-94.

„Sozialtheologie“ bzw. „Kulturtheologie“ unter den veränderten Vorzeichen einer theologischen Hermeneutik der Antreffbarkeit religiöser Traditionen, Gehalte und Motive in der säkularen Kultur wieder zu Ansehen verhilft.²³ Hier gilt es einen soziologischen Paradigmenwechsel mitzuvollziehen: Verabschiedet werden seit geraumer Zeit jene Säkularisierungstheorien, die angesichts technisch-wissenschaftlicher Fortschrittpotentiale von einem allmählichen Verschwinden der Religion ausgingen. Inzwischen haben sich diese religionstheoretischen Verabschiedungen ihrerseits verabschiedet, nicht aber die Religion. Zwar sind ohne Zweifel viele Bestände religiöser Überlieferungen in der Moderne buchstäblich „liquidiert“ worden, indem einstmals kirchlich-institutionell gebundene Formen und Inhalte religiöser Praxis sich verflüssigt haben. Allerdings ist nur ein Teil dieser Religionsbestände verdunstet. Vieles ist auch versickert und wurde aufgefangen vom kulturellen „Grundwasser“ moderner Gesellschaften. Von dort dringt es ein in die unterirdischen Bewässerungssysteme der Medien, der Wirtschaft und des Sports, deren Kapillarkräfte es wieder nach oben befördern – nunmehr in die „kirchenfernen“ Sphären der modernen Gesellschaft. Dieser „*Dispersion des Religiösen*“ kritisch nachzugehen bedeutet, nicht nur Traditionsabbrüche, sondern auch Umbrüche und Neuarrangements religiöser Ausdrucksformen und ihrer Inhalte zu thematisieren. Deren Zuwachs stärkt eventuell die Annahme einer bleibenden sozio-kulturellen Bedeutung der Religion. Allerdings ist diese Relevanz verbunden mit einer großen Streubreite der nicht-religiösen Aneignungen religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft.²⁴

Dispersion heißt in diesem Zusammenhang vor allem (1) „*Dekonstruktion*“. Hierbei geht es weder um die pure Destruktion noch um die Neuerfindung des Religiösen, sondern um ein zerlegendes Zusammensetzen. Zerlegt und neu zusammengesetzt wird das Ensemble religiöser Angebote, das Set religiöser Erwartungen und Bedürfnisse sowie die bisherige Zuordnung religiöser Inhalte, Funktionen und Institutionen. Ein signifikantes Beispiel ist etwa das anhaltende Interesse am mystischen Heilwissen der Hildegard v. Bingen. Abgelöst von seinem schöpfungstheologischen Hintergrund wird es neu arrangiert für allein therapeutische Zwecke – angeboten und nachgefragt von all jenen Zeitgenossen, die nach Alternativen zur Schulmedizin suchen.

23 Vgl. hierzu aus der evangelischen Theologie die anregende Arbeit von M. Moxter, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*. Tübingen 2000.

24 Vgl. hierzu auch H.-J. Höhn, „Unverbindliche Bindungen? Zur Dekonstruktion religiöser Traditionen“, in: J. G. Piepke (Hg.), *Einheitsglaube oder Einheit im Glauben. Zur Problematik von Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens in einer fragmentierten Welt*. Nettetal 2001, 93-124.

Die Dispersion des Religiösen zeigt sich sodann als (2) *Deformierung* religiöser Motive und Symbole. Hierbei geht es nicht um das Deformieren als das völlige Unkenntlichmachen eines religiösen „Labels“, sondern um dessen zitierende Weiterwendung bei einer gleichzeitigen „Umbuchung“ in nicht-religiöse Deutungs- und Handlungszusammenhänge. Dies wird vor allem in der Werbung praktiziert. Der Rucksackproduzent „4YOU“ zeigt in seinen Anzeigen – unter der Überschrift „Believe“ – Mose beim Durchschreiten des Roten Meeres; auf seinem Rücken trägt dieser einen ebenso prallgefüllten wie solide gearbeiteten Rucksack und ist auf diese Weise bestens gewappnet für eine vierzigjährige Wüstenwanderung.

Eine weitere Spielart der Dispersion des Religiösen besteht in der (3) „*Inversion*“ transzendenzorientierter Weltdeutungen. Hier ereignet sich eine „Richtungsumkehr“ hinsichtlich der Verweisungsfunktion religiöser Motive und Symbole. Instruktive Beispiele liefern auch hier PR-Abteilungen der Konsumgüterindustrie und der Autobranche. In einem TV-Spot, in dem der Automobilhersteller Renault seinen neuen Kleinwagen vorstellt, wird die Geschichte des Sündenfalls neu verfilmt. Nach biblischem Vorbild endet sie mit der Vertreibung aus dem Paradies. Auf dieses Finale läuft auch das filmische Remake zu, doch wird an einer entscheidenden Stelle der biblische Mythos „umgedreht“: Adam und Eva klettern in den Kleinwagen, mit dem sie das Paradies verlassen. Dessen Fahrkomfort lässt jeden Bestrafungsgedanken vergessen. Die Vertreibung wird zu einer Vergnügungsfahrt. In der Schlusseinstellung wird zudem ein typischer neuzeitlicher Mythos eingeblendet. Man fährt ins Freie, in die Freiheit. Der Garten Eden war wohl letztlich doch ein zu enges Paradies. Dieser Überzeugung ist offensichtlich auch die Schlange, die sich als blinder Passagier in den Fond des Wagens geschmuggelt hat.

Der Begriff der Dispersion steht darüber hinaus für die Abnahme einer einheitlichen, traditionell christlich geprägten Religiosität der Bevölkerung und für die stattdessen zunehmende (4) *Diffusion*, d.h. Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft sowie für die Herausbildung neuer religiöser Charaktere, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen spirituellen bzw. esoterischen Richtungen kombinieren und neu aufbereiten. Im Extremfall wird im Stile einer Selbstmedikation bunt kombiniert. Es kommt dann vor, dass jemand in schwierigen persönlichen Entscheidungssituationen ignatianische Exerzitien absolviert und zusätzlich das I Ging wirft, die getroffene Wahl in der Weise des „Auspendelns“ nochmals überprüft und abschließend ein Horoskop konsultiert.

Viele der in säkularen Kontexten antreffbaren Fragmente und Versatzstücke des Christentums sind auf ihren religiösen Hintergrund bezogen kaum noch transparent. Sie sind hinsichtlich ihrer christlichen Prägung „anonymisiert“, haben aber eine gewisse Aura oder Assoziativkraft „in

Richtung Religion“ behalten. Sie sind lediglich „religionsförmig“. In ihrem äußeren Erscheinungsbild erinnern sie noch an alte Darstellungsformen und Gehalte – wie etwa diverse Videoclips belegen, die „Coverversionen“ sakraler Musik bieten. Aber in solchen Verpackungen stecken keine Inhalte mehr, mit denen sich eine konkrete religiöse „Kennung“ verbindet. Es sind diese entkonfessionalisierten und dekontextualisierten „updates“ religiöser Traditionen, in denen die Religion sozio-kulturell weiterlebt.²⁵

Die Rekonstruktion und Analyse disperser Religiosität fällt in die Kompetenz der Theologie und nicht bloß der Religionssoziologie oder -wissenschaft, da diese Disziplinen aufgrund der fehlenden religiösen und soziohistorischen „Innenperspektive“ bei der Betrachtung religiöser Phänomene „die säkulare Gesellschaft nur unzureichend darauf aufmerksam machen können, wenn sich diese unreflektiert in ehemals theologischen Deutungsmustern verstrickt“²⁶. Wenn die Theologie bei der Identifizierung säkularer Inversionen ehemals religiöser Deutungsmuster unzureichend geklärte theologische und existenzielle Probleme aufdeckt und sich an die Klärung dieser Probleme macht, wird sie überdies nicht als Dublette der Religions- oder Sozialwissenschaften wahrgenommen werden können.²⁷ Die Theologie hat hier kulturkritisch zu fragen, inwieweit das Religiöse in einer säkularen Kultur lediglich in seinen medialen, ästhetischen, therapeutischen oder ökonomischen Nebenwirkungen weiterlebt und nicht mehr hinsichtlich seiner primären Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung des Menschen. Sie hat ferner eine ideologiekritische Perspektive auf die nicht-religiösen Instrumentalisierungen des Religiösen auszubilden – vor allem hinsichtlich jener säkularer „Ersatztheologien“, die innerweltliche Sinngrößen in den Rang dessen befördern, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (z.B. Macht, Markt, Image, Geld). Und nicht zuletzt muss sie an der Freilegung des Resistenzvermögens des Religiösen bzw. Christlichen angesichts seiner nicht-religiösen Umbuchungen und Verzweckungen arbeiten.²⁸

- 25 Siehe hierzu mit weiteren Belegen und Beispielen M. Nüchtern, „Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität“, in: R. Hempelmann (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Gütersloh 2001, 21-94; A. Honer u.a (Hg.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Konstanz 1999.
- 26 A. Bohmeyer, *Soziale Pathologien der New Economy*. Frankfurt (Mskr.) 2002, 3. Bohmeyer verweist in diesem Zusammenhang auf die von M. Weber beobachtete Inversion reformatorischer Rechtfertigungslehre und Gnadentheologie in ein kapitalistisches Arbeitsethos.
- 27 Vgl. hierzu auch M. Schramm, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*. Leipzig 2000.
- 28 Vgl. auch W. Gräb (Hg.), *Religion als Thema der Theologie*. Gütersloh 1999.

3. Die Kunst der Bestreitung: Religionshermeneutische und sozial-kritische Aufgaben der Theologie

Ob die Dispersion des Religiösen für den christlichen Glauben nur Nachteile hat, ist keineswegs ausgemacht. Die skizzierten nicht-religiösen Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen können auch als Belege für eine Entflechtung von Christentum und Kultur gelesen werden, die es ebenso nötig wie möglich macht, wieder die Unverwechselbarkeit eines genuin christlichen Welt- und Gottesverhältnisses zur Darstellung und Geltung zu bringen und es von allen Versuchen zivilreligiöser, ästhetisch-medialer oder kulturökonomischer Daseinsgrundierung (bzw. -überhöhung) radikal abzusetzen. Wenn das Nicht-Religiöse Züge des Religionsförmigen annimmt, dann scheint es angezeigt, dass der christliche Glaube sich entschieden von derartig religionsförmigen Konstellationen und Praktiken unterscheidet und sich als „Nicht-Religion“ behauptet.²⁹

Gegen diese Empfehlung ist insofern Widerspruch anzumelden, als eine radikale Absetzung des christlichen Glaubens von allem Religionsförmigen den Glauben um seine existenzielle und sozio-kulturelle Resonanzfähigkeit bringt. Die christliche Theologie hat nicht nur die Aufgabe, den Glauben gegenüber solchen Vereinnahmungen in Schutz zu nehmen. Sich theologisch für das gesellschaftliche Vorkommen von Religion zu interessieren, kann sich nicht in der Kritik an offensichtlichen Schwundstufen und Verzweckungen eines religiösen Lebensverhältnisses erschöpfen. Wenn es zutrifft, dass der christliche Glaube darin besteht, ein (evangeliumsgemäßes) Verhältnis zu den Lebensbedingungen heutiger Menschen auszubilden, dann ist von diesem relationalen Glaubensverständnis her bereits klar, dass man ein Verhältnis zu einem Verhältnis niemals als solches ausbilden oder darstellen kann. Ein derartiges Verhältnis lässt sich vielmehr nur in anderen Verhältnissen ausdrücken. Welche moralische Einstellung zu Geld – Sparsamkeit, Geiz, Verschwendung – jemand pflegt, lässt sich nicht in moralischen Verhältnissen, sondern nur in ökonomischen Kontexten – d.h. im praktischen Umgang mit Geld – beobachten. Ein evangeliumsgemäßes Verhältnis zur Ökonomie, Moral, Politik oder Kunst ist demnach auch nicht adäquat in einer religiösen Sonderwelt darstellbar, sondern kann sich ebenfalls nur in ökonomischen, moralischen, ästhetischen oder politischen Kontexten bewähren.

29 Vgl. hierzu das Plädoyer von Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg/Basel/Wien 2000.

Theologie und Glaube, die sich ihrer Resonanzfähigkeit bezüglich religiöser Phänomene im nicht-religiösen Kontext nicht mehr vergewissern können, weil sie diese Phänomene allein im Modus der Kritik wahrnehmen, stehen in der Gefahr, ihr eigenes Thema aus säkularen Erfahrungsbezügen herauszunehmen. Letztlich geschieht dies zu ihrem eigenen Nachteil, weil kritischen Zeitgenossen ein von allen säkularen Erfahrungsbezügen abgesetzter Glaube als eine dem Zugriff der Kritik entzogene, d.h. fundamentalistische Lebenseinstellung erscheinen muss. Eines solchen Eindrucks kann sich der christliche Glaube nur erwehren, wenn er sich widerständig auf die religionsförmigen Deutungen nicht-religiöser Lebensbezüge einlässt. Aufgabe theologischer Religionshermeneutik und Sozialkritik ist es dann nicht, den christlichen Glauben als Nicht-Religion apart zu setzen zu allen jenen Vollzügen, in denen aufgeht, wozu Religion „gut“ und belangvoll sein kann. Vielmehr kommt es entscheidend darauf an, für die Kritik an allen Versuchen der Absorption oder Verzweckung des Religiösen innerhalb des Religiösen einen Anhalt für seine Widerständigkeit gegenüber nicht-religiösen Adaptionen zu finden und zugleich die Lebensrelevanz dieser Widerständigkeit zu identifizieren. An diesem Doppelaspekt wird sich dann auch die „Zukunftsfähigkeit“ von Religion und Glaube erweisen.

Als säkularisierungsresistent erweisen sich religiöse Bezugnahmen auf Lebensverhältnisse, wofür modernisierungsbedingte Gründe und Anlässe bestehen und deren Aufnahme in andere Einstellungen zu Lebensverhältnissen bzw. andere Einstellungen zu religiösen Lebenseinstellungen nicht zu funktional äquivalenten Resultaten führt. Als „religiös“ käme demnach eine solche Einstellung zu Lebensverhältnissen und Lebenseinstellungen in Betracht, welche diese Relationen des Ökonomischen, Moralischen, Medialen etc. transzendiert, indem sie bezogen werden auf das, wofür es keine funktionalen Äquivalente gibt. Alle Notwendigkeiten transzendierend und ohne funktionales Äquivalent kann nur sein, was nicht innerhalb anderer Einstellungen zu Lebensverhältnissen zum Mittel des Erreichens von Zwecken innerhalb dieser Systeme gemacht werden kann. Es muss gezeigt werden können, dass das, was als „religiös“ behauptet wird, einer Überführung oder Aufhebung in ökonomische, technische, moralische, therapeutische und ästhetisch-mediale Lebenseinstellungen widerstreitet.

Funktional bestimmbar und instrumentell zweckbar ist alles, was es *im* Leben gibt. Religion und Glaube haben verspielt, wenn sie bei der Frage, was ein religiöses Verhältnis zu Lebensverhältnissen konstituiert, Bezug nehmen muss auf Dinge und Ereignisse im Leben, für deren Bewältigung sie sich nützlich machen möchten. Religion und Glaube müssen sich vielmehr für das interessieren, was *im* Leben keinen Nutzenwert hat, was aber *für* das Leben als solches belangvoll ist. Ein religiöses Verhältnis zu

menschlichen Lebensverhältnissen (und deren Deutung) nimmt demnach nicht Bezug auf etwas *im* Leben, zu dem man ein Verhältnis aufbauen kann, sondern sucht nach einem sinnvollen Verhältnis zu den verschiedenen Einstellungen *zum* Leben. Das Bezugsproblem religiöser Weltdeutung und Lebenspraxis besteht näherhin darin, inwiefern diese Lebenseinstellungen zur Klärung der fraglichen Welt- und Daseinsakzeptanz führen. Die Fraglichkeit menschlicher Selbst- und Weltakzeptanz ergibt sich aus den Problemen, die mit der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen einhergehen:

Das Grundproblem eines befristeten Lebens besteht in der Nötigung, es möglichst schnell in diesem Leben zu etwas zu bringen, will man etwas vom Leben haben. Man hat je mehr vom Leben, desto besser jenes ist, wozu man es gebracht hat. Ist es nicht optimal, dann muss es wenigstens so beschaffen sein, dass es weitere Optimierungen zulässt. Die Kunst des Lebens besteht dann darin, sich um jenes Gute zu bemühen, das vielleicht nicht vollkommen ist, aber Verbesserungen seiner Güte in Aussicht stellt. Angesichts der Ungewissheit der Dauer des eigenen Lebens ist man gut beraten, sich möglichst rasch und möglichst viel dieses optimierbaren Guten zu besorgen. Allerdings zeigt sich dabei sehr bald das Problem des „abnehmenden Grenznutzens“. Die bestmögliche aller Welten bildet keineswegs jene, die immer und für alles neue Optimierungen bietet. Ein endliches Leben kann nur dann glücken, wenn es in einer Welt permanenter und beschleunigter Verbesserungen nicht nur Dinge gibt, die technisch oder ökonomisch optimierbar sind, sondern auch solche, die nicht wieder schlecht gemacht werden können. Gibt es etwas im Leben, das uneingeschränkt zustimmungsfähig ist, oder ist alles nur vorbehaltlich seiner Optimierung akzeptabel? Von Dingen, die nicht optimal sind, hat man letztlich nicht viel. Denn letztlich sind sie nicht uneingeschränkt akzeptabel. Und wie verhält es sich mit dem Leben selbst? Ist ein befristetes Dasein uneingeschränkt zustimmungsfähig? Falls nicht, inwiefern ist ein befristetes Leben optimierbar? Wie steht es um mögliche Optimierungen, wenn diese genauso befristet optimal sind wie das Leben selbst?³⁰

Eine theologische Religionshermeneutik und -kritik sollte sich an diesen (Sinn)Fragen abarbeiten und umlaufende Sinnofferten – mögen diese ökonomisch, ästhetisch oder therapeutisch formatiert sein – daraufhin testen, ob sie dem Anspruchsniveau dieser Fragen entsprechen. Eine solche Analyse des Weltanschauungsmarktes dient der Verhinderung von negativen Folgen gedankenloser religiöser Praxis. Insofern wird die erste Konse-

30 Zur Aufarbeitung dieser Fragen siehe H.-J. Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*. Würzburg 2001.

quenz einer theologischen Hermeneutik disperser Religiosität nicht darin bestehen, dass sie ihre Adressaten „gläubiger“ macht. Sie wird sie zunächst kritischer, d.h. unterscheidungsfähiger machen. An solcher Urteilskraft besteht auch von Seiten einer säkularen Gesellschaft erheblicher Bedarf.